الاستدلال بالقرآن الكريم عند فلاسفة الإسلام المشائين (الكندي والفارابي نموذجاً)

الدكتور بكار الحاج جاسم
قسم علوم القرآن والسنة
كلية الشريعة
جامعة دمشق

الملخص

كان منهج جماهير علماء المسلمين في إثبات الحقائق القاعدة الآتية:(إن كنت ناقلاً فالصحة، أو مدعياً فالدليل)، وقد جمع القرآن الكريم بين هذين الطرفين، فقد صح نقله وثبت ثبوتاً قطعياً حيث نُقِل بالتواتر جيلاً عن جيل إلى يومنا هذا، ويعد كذلك الدليل الأول في إثبات الحقائق التي أشار إليها، وما أثبته من حقائق لم تعارض العقل الصحيح ولا الحقائق العلمية الثابتة؛ وهذا يعني أن الشرع والعقل متفقان.

وقد حاول فلاسفة الإسلام ـ قديماً ـ إثبات الاتفاق بين الشرع والعقل، وأن يقربوا العلوم الفلسفية من الشريعة، وكان لهم منهج خاص في ذلك، حيث جعلوا الفلسفة هي الأصل وهي الميزان في قبول الحقائق، ومن ثَم ينظرون في الشرع فما وافق ظاهر الشرع فلسفتهم قبلوه، وما خالفها أولوه ليكون متفقاً معها، فالتأويل هو المنهج الذي ساروا عليه في محاولات التوفيق بين الشرع والعقل، ولكن هل نجحت تلك المحاولات؟ هذا ما سيكشفه البحث من خلال تتبع استدلالاتهم بالقرآن الكريم، فسأجمع تلك الاستدلالات وأدرسها دراسة تحليلية، وأبين كميتها، وطريقتهم في الاستدلال، والغاية التي هدفوا إليها، وهل توافق الشرع أم لا؟

وسأقتصر في هذه الدراسة على التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية الذي يمثله أتبـاع أفلاطـون وأرسطو من فلاسفة المسلمين، ومن أشهرهم الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، وسأبدأ فـي هذا البحث بدراسة استدلالات الكندي والفارابي ثم يليها بحث عن ابن سينا وابن رشد إن شـاء ا تعالى .

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه، أما بعد: فإن من المسلمات المتفق عليها بين المسلمين جميعاً أن القرآن الكريم قد ثبت بالتواتر في الصدور والسطور؛ ذلك أن الله تعالى قد تكفل بحفظه فقال:﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[سورة الحجر: الآية 9]. ومن أسباب حفظه ما قام به الصحابة رضي الله عنهم من جمعه وكتابته ونقله بالجمع الكثير المتواتر إلى مَن بعدهم من التابعين، وكذلك نقله التابعون إلى غيرهم، وهكذا تناقلته الأمة بالتواتر إلى يومنا هذا؛ وسيبقى كذلك إلى قيام الساعة، وهذه الخاصية التي اتصف بها القرآن الكريم تعد من معجزاته المتحدّى بها. ولكن دلالة ألفاظ القرآن الكريم على معانيها دلالة ظنية على الأغلب، فلا يستطيع أحد من المفسرين أن يقطع بأن هذا المعنى من الآية الكريمة أو المفردة القرآنية هو مراد الله تعالى منها، ولاسيما إذا علمنا أن اللغة العربية غنية في ترادف ألفاظها وكثرة مجازاتها وغير ذلك مما يتعلق بالعام والخاص والمطلق والمقيد...إلخ، وهذا الغنى للغة العربية كان عاملاً مهماً في استمرارية عطاء القرآن الكريم وتجدده، فبألفاظه الوجيزة يمكن إدراك معطيات كل عصر وفهمها.

وبهذه اللغة استطاع فلاسفة الإسلام استيعاب الفلسفة الوافدة وجعلها فلسفة إسلامية، وذلك من خلال محاولات التوفيق بينها وبين الشريعة، وكان التأويل للنص الشرعي إحدى طرائق تلك المحاولات، حيث استدلوا بالقرآن الكريم على بعض أفكارهم الفلسفية، ومن هنا تتجلى أهمية هذا البحث، وتدفعني لاختياره، حيث سيكشف الكمية التي استدل بها فلاسفة الإسلام المشاؤون بالنص القرآني في كتبهم الفلسفية، وكذلك سنعرف طريقتهم في الاستدلال، وغايتهم من ذلك، وقد اقتصرت في هذا البحث على فلاسفة الإسلام المشائين واخترت منهم اثنين الكندي والفارابي؛ وذلك مراعاة لخصوصية حجم البحوث التي تُنْشَر، وسأتابع في بحوث لاحقة هذا الموضوع مع بقية أصحاب التيار المشائي إن شاء الله تعالى.

ويبدو أن البرهنة على تلك المحاولات وإثبات الكمية والمنهجية لاستدلالات الفلاسفة بالقرآن هو جديد البحث في مجال الدراسات المقارنة بين الفلسفة والشريعة، حيث لم أقف على دراسة خاصة تناولت هذا الموضوع سوى ما ذكره الدكتور محمد حسين الذهبي في كتابه"التفسير والمفسرون"، حيث أشار إلى بعض النصوص المفسرة للفارابي وإخوان الصفا وابن سينا فقط[1].

---

(1) انظر: التفسير والمفسرون: 454/2 . مكتبة وهبة بالقاهرة: ط1416/6هـ/1995م .

والمنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج الوصفي التحليلي، حيث سأتتبع النصوص القرآنية التي ذكرها الكندي والفارابي في كتبهم التي بين أيدينا فأثبتها ثم أتبعها بتفسيراتهم لها، ثم يأتي المنهج التحليلي لتلك التفسيرات، حيث سأبين المسألة المستدَل عليها، والغاية من ذلك الاستدلال، ثم أناقشه من حيث موافقته للكتاب والسنة.

وجاءت خطة البحث على الشكل الآتي: مقدمة وتمهيد ومبحثان، فأما المقدمة فأبين فيها سبب اختيار الموضوع وأهميته، والدراسات السابقة له، والمنهج المتبع لدراسته، وخطة البحث، وأما التمهيد ففيه مطلبان: الأول تناول التعريف ببعض مفردات البحث، والثاني تناول معنى التأويل وأهم القواعد التي يجب مراعاتها في صحة التأويل، وأما المباحثان فأدرس في المبحث الأول استدلالات الكندي، وفي المبحث الثاني استدلالات الفارابي، وأما الخاتمة فأثبت فيها أهم نتائج البحث.

تمهيد:

المطلب الأول

التعريف ببعض مفردات البحث

أولاً: التعريف بمفهوم الاستدلال:

الاستدلال طلب الدليل لتقرير وتأكيد المدلول عليه، فالدليل لغة: ما يستَدَل به[1]، وقد عرف الجرجاني(ت:816هـ) الاستدلال بأنه "تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر فيسمى استدلالاً إنياً، أو بالعكس ويسمى استدلالاً لِمياً، أو من أحد الأثرين إلى الآخر"[2]. والبرهان الإني هو طريقة الجمهور - والمراد بالجمهور ما عدا الفلاسفة - والبرهان اللِمي هو طريقة الفلاسفة، حيث يستدلون بالعلة على المعلول خلافاً للجمهور الذين يستدلون بالمعلول على العلة، والعلة أشرف من المعلول؛ ولهذا كان هو البرهان الأفضل عندهم. فـ"الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الإن، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان اللم، ومعلوم أن برهان اللم أشرف"[3].

(1) انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة دلل .

(2) التعريفات: 34 .

(3) الرازي: مفاتيح الغيب: 108/1 ـ و 120/32 . وانظر: الآلوسي: روح المعاني: 52/1 .

إذن فالمراد بالاستدلال بالقرآن الكريم طلب الدليل وهو الآية القرآنية لتقرير المدلول عليه وهي الفكرة الفلسفية المراد تأكيدها بالنص الشرعي، وهذا الدليل يقابل الدليل العقلي بقسميه الإني واللمي، فهو دليل مستقل: إن ثبت بالتواتر كان دليلاً يقينياً لا يقبل المنازعة، وإن ثبت آحاداً وصح فيفيد الظن الغالب عند أكثر العلماء .

وقد اختلف العلماء في أيهما يقّدم في الاستدلال: الدليل النقلي أم الدليل العقلي؟ وخلاصة المسألة أن فكرة تقديم العقل على النقل قد نشأت عند المعتزلة، ثم تأثر بها الفكر الأشعري، والواقع أنها دور لا طائل وراءه، فيمكن للمرء أن يبدأ بإثبات النبوة عن طريق النظر في المعجزة، فإذا ثبتت عنده تَقَبَّلَ كل ما يأتيه عن النبي، ولا دور ولا تناقض، على أن القرآن الكريم لم يقدم للناس العقائد قضايا مجردة عن الدليل يجب اعتناقها بسلطة النص فحسب، بل هي دائماً قضايا مشفوعة ببراهينها العقلية التي لا يمكن أن يحط من قيمتها ورودها في هذا النص الإلهي، وهذا ما فطن إليه الإمام الغزالي(ت:505 هـ) وكرره في كتبه من أن الشرعيات عقليات، والعقليات شرعيات لدى العارفين، وغرض كتابه "القسطاس المستقيم" إنما هو بيان الأدلة العقلية الواردة في القرآن بمواردها وصورها[1].

ثانياً: التعريف بفلاسفة الإسلام المشائين:

قبل التعريف بفلاسفة الإسلام المشائين أعرف بمعنى الفلسفة، فقد جاء في لسان العرب"الفلسفة: الحكمة، أعجمي، وهو الفيلسوف وقد تفلسف"[2]. ومعنى الحكمة في لسان العرب"معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم"[3]. إذن: فكلمة الفلسفة دخيلة في اللسان العربي، فأصلها يوناني، وتعني عندهم محبة الحكمة، وكلمة الفيلسوف أصلها مركب من "فيلا" و"سوفا" أي: محب الحكمة[4]. هذا عن أصل الكلمة واشتقاقها اللغوي، وأما عن تعريفها اصطلاحاً فقد تعددت تعريفات الفلاسفة لها، فعرفها أفلاطون(ت: 347ق.م) بأنها إدراك الحقيقة[5]. والإدراك يعني الإحاطة بالأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر [6]. وبهذا المعنى عرف فلاسفة الإسلام الفلسفة، فهي"علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة

(1) انظر: د حسن الشافعي: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية: 137 .
(2) ابن منظور: مادة فلسف .
(3) انظر: المصدر السابق: مادة حكم .
(4) انظر: الكندي: رسائل الكندي الفلسفية(رسالة في حدود الأشياء): 121. والشهرستاني: الملل والنحل: 2/ 58 .
(5) انظر: الجمهورية: 175 .
(6) انظر: الجرجاني: التعريفات: 29 .

الإنسان"[1]. إذن: فالفلسفة هي معرفة حقائق الأشياء وفي مقدمتها الإلهيات، وقد بين الفارابي أنها لم تكن وقفاً على اليونانيين فقط، بل هذا العلم قد تنقل من أمة إلى أخرى حتى وصل إلى اليونان، فأطلقوا عليه هذا الاسم، فاشتهروا به[2]. وقد نُقلت إلى العرب والمسلمين بواسطة الترجمة[3]، فتأثر بها كثير من علماء المسلمين وأصبح الفلاسفة طائفة متميزة عن غيرها من الطوائف، كالمفسرين، والمحدثين، والفقهاء، والمتكلمين، وغيرهم، ويبرز ما يسمى بفلاسفة أو حكماء الإسلام ويراد بهم أتباع أفلاطون وأرسطو، ويعرفون أيضاً بفلاسفة الإسلام المشائين؛ وذلك أن أفلاطون كان يلقن الحكمة ماشياً؛ تعظيماً لها، وتابعه على ذلك أرسطو، فيسمَى هو وأصحابه المشائين[4]، ومن أشهر فلاسفة الإسلام المشائين الكندي(ت:252هـ) والفارابي(ت:339هـ) وابن سينا(ت:428هـ) وابن رشد(ت:595هـ)[5]، وسأقتصر في هذه الدراسة على الكندي والفارابي من خلال المبحثين القادمين. ولكن قبل هذا سأبحث في معنى التأويل وأهم قواعده؛ ليتبين لنا مدى التزام الفلاسفة بهذه القواعد، ولتكن حكماً فصلاً في قبول أو رفض ما قالوه بشأن كتاب الله تعالى، وهذا في المبحث الآتي:

المطلب الثاني

التأويل: معناه وأهم قواعده

أولاً: معنى التأويل:

التأويل في اللغة من الأول، وهو الرجوع، يقال: آلَ الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع، وأَوَّلَ إليه الشيءَ: رجعه، ويقال: أَوَّل الكلام تأويلاً وتأوله: دبره وقدره وفسره[6]. ويطلق على حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه، ويطلق أيضاً على التفسير والبيان والتعبير عن الشيء[7]. قال

(1) رسائل الكندي الفلسفية(رسالة في الفلسفة الأولى): 97 ـ وانظر: الفارابي: الثمرة المرضية (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين: 1) .
(2) رسائل الفارابي(رسالة تحصيل السعادة): 38 .
(3) انظر: ابن النديم: الفهرست: 303 ، وابن خلدون: المقدمة: 337 . وراجع الدكتور عبد الحميد مدكور: بواكير حركة الترجمة في الإسلام .
(4) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل: 102/2 .
(5) انظر: الدكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 1/ 47 . والدكتور حسن الشافعي: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية .
(6) انظر: ابن منظور: لسان العرب .
(7) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 4 / 15، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم:348/1، والزركشي: البرهان في علوم القرآن:149/2، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: 2 / 460 .

الطبري(ت:310هـ):"وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير، والمرجع، والمصير، وأصله من آل الشيء إلى كذا، إذا صار إليه ورجع"(1).

وأما معناه في اصطلاح المفسرين فقد اختلفوا في معناه، فرأى بعضهم أنه مرادف للتفسير، وبعضهم يرى أن التفسير مباين للتأويل، فالتفسير هو القطع بأن مراد الله كذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات دون قطع(2). قال ابن الجوزي(ت:597هـ):"اختلف العلماء هل التفسير والتأويل بمعنى أم يختلفان؟ فذهب قوم يميلون إلى العربية إلى أنهما بمعنى، وهذا قول جمهور المفسرين المتقدمين، وذهب قوم يميلون إلى الفقه إلى اختلافهما، فقالوا: التفسير إخراج الشيء من مقام الخفاء إلى مقام التجلي، والتأويل: نقل الكلام عن وضعه فيما يحتاج في إثباته إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، فهو مأخوذ من قولك آل الشيء إلى كذا أي: صار إليه"(3). وعرف الرازي(ت 606هـ) التأويل بأنه صرف ظاهر اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح لتعذر حمله على ظاهره، بدليل(4). وقريب من هذا المعنى كان تعريف ابن رشد للتأويل حيث عرفه بأنه:"إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعبارة لسان العرب في التجوز..."(5). ومن الملاحظ أن الرازي يشترط في صرف اللفظ عن ظاهره أمرين: الأول: عند تعذر حمله على الحقيقة. والثاني: أن يكون صرفه عن ظاهره بدليل. وقد أكد هذين الشرطين عندما ذكر أن صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل باطل بإجماع المسلمين، فلا يصار إلى هذا التأويل إلا بعد قيام الدلالة على أنه لا يجوز حمله على ظاهره، قال: فهذا هو الذي لم يزل كل أحد من المتكلمين إلا قال به وعول عليه(6). وعلل ذلك قائلاً:"لأنا لو جوزنا ذلك انفتحت أبواب تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد، فإنهم يقولون في قوله:﴿جَنَّاتٍ تَجرِي مِن تَحتِهَا الأَنْهَار﴾[سورة البقرة: الآية: 25]. ليس هناك لا أنهار ولا أشجار، وإنما هو مثل للذة والسعادة، ويقولون في قوله:﴿اركَعوا وَاسجدوا﴾[سورة الحج: الآية: 77]. ليس هناك لا سجود ولا ركوع، وإنما هو مثل للتعظيم، ومعلوم أن ذلك يفضي إلى رفع الشرائع وفساد الدين"(7). ولهذا وضع علماء التفسير جملة من القواعد التي تضبط فهم كتاب الله تعالى:

---

(1) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 3 / 184 .

(2) انظر: الطوفي: الإكسير في علم التفسير: 28، والزركشي: البرهان في علوم القرآن: 149/2، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: 2 / 1189.

(3) زاد المسير في علم التفسير: 4/1 ، وانظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 4 / 15 .

(4) انظر: مفاتيح الغيب: 7 / 183 .

(5) انظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال: 32 .

(6) انظر: مفاتيح الغيب: 94/30 .

(7) انظر: المصدر السابق: 94/30 .

ثانياً: أهم القواعد التي يجب مراعاتها في صحة التأويل:

أشير في البداية إلى ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما في موقف الناس من تفسير القرآن الكريم، حيث قال:"التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته ، وتفسير تعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى"[1]. قال الزركشي(ت:794هـ):"وفي قول ابن عباس هذا تقسيم صحيح، فأما الذي تعرفه العرب فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك شأن اللغة والإعراب، وأما ما لا يعذر واحد بجهله هو ما تتبادر الأفهام إلى معرفة معناه من النصوص المتضمنة شرائع الأحكام ودلائل التوحيد، وأما ما لا يعلمه إلا الله تعالى فهو ما يجري مجرى الغيوب فلا مساغ للاجتهاد في تفسيره ولا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف، وأما ما يرجع إلى اجتهاد العلماء فهو الذي يغلب عليه إطلاق التأويل، وكل لفظ احتمل معنيين فصاعداً هو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي"[2]. ومن خلال هذه النصوص تتبين لنا أهم قواعد التأويل الصحيح، وهي:

أولاً: أن يطلب المعنى من القرآن الكريم، فإن لم يجده طلبه من السنة ؛ لأنها شارحة للقرآن، فإن لم يجده رجع إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بالتنزيل وظروفه وأسباب نزوله[3].

ثانياً: البدء بما يتعلق بالألفاظ المفردة من اللغة والصرف والاشتقاق، ملاحظاً المعاني التي كانت مستعملة زمن نزول القرآن الكريم.

ثالثاً: تقديم الحقيقة على المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة.

رابعاً: مراعاة سياق الآية المفسرة مع الآيات السابقة واللاحقة لها، والنظر في الآيات التي لها صلة بالآية المفسرة.

خامساً: ألا يخالف مضموناً شرعياً في تفسيره.

سادساً: ترك المغيبات دون تأويل[4].

(1) ذكره الزركشي في البرهان: 2/ 164 ، والسيوطي في الإتقان: 188/4.
(2) البرهان في علوم القرآن: 2/ 66، وانظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: 189/4 .
(3) انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: 4/1، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: 4/ 174، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: 60/2 .
(4) انظر: الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: 60/2، وخالد عبد الرحمن العك: أصول التفسير وقواعده: 224.

وبعد التعرف على معنى التأويل، وأهم قواعده التي يجب مراعاتها عند تفسير آي القرآن الكريم نشرع نتكلم عن تفسيرات الفلاسفة لبعض الآيات الكريمة، وسيكون الاختيار ـ كما ذكرت ـ على ما ذكره الكندي والفارابي، وذلك في المبحثين الآتيين:

المبحث الأول

الكندي واستدلالاته بالقرآن الكريم

أولاً: التعريف بالكندي(يعقوب بن إسحاق ت:252هـ):

هو فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندي نسبة إلى قبيلة كِندة العربية، كان رأساً في حكمة الأوائل ومنطق اليونان والهيئة والتنجيم والطب وغير ذلك، وكان متهماً في دينه(1)، ولم تذكر كتب التراجم الكثير عن الكندي، ومَن ترجم له لم يذكر تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته، وقد رجح بعض الباحثين بالاستنباط من مجموع الأحداث التاريخية أن وفاته كانت نحو سنة اثنتين وخمسين ومئتين للهجرة(2).

ثانياً:استدلالاته بالقرآن الكريم:

قام أبو ريدة بجمع رسائل الكندي الفلسفية وتحقيقها، وبعد التتبع لمواطن الاستدلال بالقرآن الكريم في هذه الرسائل وجدت أن الكندي قد ذكر بعض الآيات الكريمة في مسألتين:

المسألة الأولى: في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته ﷻ:

هذه المسألة كانت عنواناً لإحدى رسائله، فسر فيها قوله تعالى:﴿وَالنجم وَالشجَر يَسجدَان﴾[سورة الرحمن: الآية 6]. وتفسيره لهذه الآية كان بطلب من الأمير أحمد بن المعتصم الذي رغب أن يعرف معناها بمقاييس عقلية، فاستجاب الكندي لذلك وكتب إليه:"ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات ا عليه وما أدى عن ا جل وعز لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا مَن حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس"(3). وهذا النص يكشف عن رأي الكندي في الشريعة أو ما يسمى بالنقل، حيث يرى أن النقل موافق للعقل، وهذا مما لا شك فيه، فالشرعيات عقليات والعقليات شرعيات كما قلنا سابقاً، ولم يثبت ثبوتاً يقينياً إلى اليوم أن تعارض النقل والعقل.

(1) انظر: ابن النديم: الفهرست: 357 ـ والذهبي: سير أعلام النبلاء: 337/12 .
(2) راجع: محمد عبد الهادي أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية .
(3) صفحة 244 ضمن رسائل الكندي الفلسفية .

ورأى الكندي في سعة اللغة العربية وتصريف الأسماء والاشتقاقات سبيلاً لتأويل السجود بـالمعنى الفلسفي أو ما سماه بالمقاييس العقلية، فذكر أن معنى السجود يقال على وضع الجبهة في الصلاة وإلزام باطن الكفين والركبتين الأرض، ويقال أيضاً على الطاعة فيما ليست له جبهة ولا كفان ولا ركبتان، وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة فمعنى سجوده الطاعةُ، والطاعة تقال على التغير من النقص إلى التمام، وعلى الانتهاء إلى أمر الآمر، والانتهاء إلى أمر الآمر إنما يكون بالاختيار، والاختيار يكون لذي الأنفس النطقية. ثم يخلص إلى القول بأن سجود الأجرام يعني الانتهاء إلى أمر الآمر؛ إذْ ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة، ولا هي منتقلة من نقص إلى تمام؛ إذْ ليس يعرض لها الاستحالة والكون[1].

ثم أكد هذا المعنى المعتمد على المجاز في اللغة والتأويل لمعنى السجود بأقاويل منطقية، فقال: فإذا تقدم ما أردنا تقديمه من هذا القول فلنقل الآن في الإبانة عن الجرم الأعلى بجميع أشخاصه أنه حي مميز، ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية بأقاويل منطقية ظاهرة الإيضاح، فالفلك جرم، وكل جرم لا يخلو من أن يكون حياً أو لا حياً، والفلك إما حي وإما لا حي، وكل علة إما أن تكون عنصراً أو صورة، وإما أن تكون فاعلاً أو غاية، والفلك ليس بعنصر للمكونات؛ لأن العنصر المكون يستحيل من صورة إلى صورة، والفلك غير مستحيل، ولا هو صورة؛ لأن الصورة غير مفارقة عنصرها، والفلك مفارق للمكونات، ولا هو غاية؛ لأن الغاية شيء يلحق الجسم، كالتحصين الذي من أجله كان البيت، فإن التحصين شيء يلحق البيت، فلم يبق إلا أن يكون الفلك علة فاعلة قريبة لكل مكون، وفعله بالحركة الذاتية الدائمة، إذن: فالجرم الأقصى حي بالفعل، مفيد الجرمَ الأدنى الواقع تحته الحياة اضطرارا[2].

(1) يراد بالاستحالة والكون عند الفلاسفة التغير والفساد، فالأجرام والأفلاك لا تتغير من حال إلى حال فهي ثابتة على طريقة واحدة، وكذلك لا تفسد ولا تفنى، وهذا مخالف لما ثبت في القرآن الكريم من فناء العالم وقيام الساعة، من هذه الآيات قوله تعالى:﴿إِذَا السماء انْفَطَرتْ۞ وإِذَا الْكَواكِب انْتَثَرتْ۞ وإِذَا الْبِحار فُجرتْ۞ وإِذَا الْقُبور بعثِرتْ﴾[سورة الانفطار: الآية 1ـ4] . وقوله تعالى:﴿يوم تُبدلُ الأَرض غَير الأَرضِ والسمواتُ وبرزوا لِلهِ الْواحِدِ الْقَهار﴾[سورة إبراهيم: الآية 48].

(2) صفحة 247 ضمن رسائل الكندي الفلسفية .

ثم أخذ يبرهن على أن الجرم الأقصى ناطق فقال: إذا ثبت أن الأجرام الفلكية حية، وأن الخاصة اللازمة للحي هي الحس وقوة التمييز فهي إذن ناطقة اضطراراً، وأيضاً لا تخلو أن تكون ناطقة أو لا ناطقة، والجرم الناطق أشرف من الذي هو لا ناطق، وإن لم تكن ناطقة وهي علة كوننا ووجودنا فنكون أشرف منها، وقبيح أن يكون المعلول أشرف من العلة[1].

وبعد هذا البيان لمعنى السجود تتبين لنا طريقة الكندي في الاستدلال بالقرآن الكريم وغرضه من ذلك، فالكندي لم يتكلم في هذه الآية إلا بعد أن طُلِب منه تفسيرها بالمقاييس العقلية، ونلاحظ أنه استطاع أن يصل بنا من خلال اللغة إلى المعنى الفلسفي الذي أراده، فرأى أن السجود يعني الطاعة، والطاعة تعني الانتهاء إلى أمر الآمر، والانتهاء إلى أمر الآمر إنما يكون بالاختيار، وإذا ثبت أن للجرم العلوي طاعة اختيارية ثبت أنه حي مميز. وهذه هي الفكرة الفلسفية التي قال بها الفلاسفة المشاؤون[2].

وهنا نتساءل: هل هذا المعنى الفلسفي لسجود الأجرام العلوية موافق للشريعة؟ لقد ورد في القرآن الكريم آيات تتحدث عن تسبيح الكائنات وسجودها للباريﷻ، منها قوله تعالى:﴿تُسَبِّح لَه السمَوَاتُ السبع وَالأرض وَمَن فِيهِن وَإِن مِن شَيءٍ إِلا يسَبح بِحَمدِهِ وَلَكِن لا تَفْقَهونَ تَسبِيحَهم إِنه كانَ حَلِيما غَفُورا﴾[سورة الإسراء: الآية: 44]. وقوله:﴿أَلَم تَرَ أَن اللهَ يَسجد لَه مَن فِي السمَوَاتِ وَمَن فِي الأَرض وَالشمس وَالْقَمَر وَالنجوم وَالْجِبَالُ وَالشجَر وَالدوَاب وَكَثِير مِنَ الناس وَكَثِير حَق عَلَيهِ الْعَذَاب وَمَن يهِن الله فَمَا لَه مِن مكْرِمٍ إِن اللهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاء﴾[سورة الحج: الآية: 18].

وقد اختلف المفسرون في هذه المسألة على رأيين: فذهب فريق منهم إلى القول بأن التسبيح يحمَل على المجاز، فهو تسبيح حال لا مقال. وحجتهم في ذلك أن التسبيح بالمقال لا يحصل إلا مع الفهم والعلم والإدراك والنطق، وكل ذلك في الجماد محال[3]. وذهب آخرون إلى القول بأن التسبيح على حقيقته، وهو تسبيح مقال لا حال[4]. وحجتهم أن التسبيح يحمل على الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة، والحقيقة هنا غير متعذرة، فالمكونات تسبح كلٌ بما يناسبه، وقد دل قوله تعالى:﴿لا تَفْقَهونَ تَسبِيحَهم﴾ على أن التسبيح حقيقي ولكن لا يستطيع الناس فقهه، وقد أثبت القرآن

---

(1) المصدر السابق صفحة 254.

(2) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): 5ـ وآراء أهل المدينة الفاضلة: 19ـ وابن سينا: النجاة: 447.

(3) ذهب إلى هذا الرأي كل من: الزمخشري: الكشاف: 2/ 643 ، والرازي: مفاتيح الغيب: 20/ 219 ، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 3 /310 ، وأبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: 5 / 175، والآلوسي: روح المعاني: 80/8 . وابن عاشور: التحرير والتنوير: 15 / 114 .

(4) ذهب إلى هذا الرأي كل من: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 15 /92، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: 43/3 ، والشوكاني: فتح القدير: 3/ 231، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: 13/ 108.

الكريم الكلام للنملة والهدهد. وكذلك قد ورد في الصحيحين ما يؤكد حقيقة تسبيح المكونات بالمقـال، من ذلك قوله ﷺ: (إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم علي قبل أن أُبعث إني لأعرفـه الآن)[1]. قـال القرطبي(ت:671هـ):"وإذا ثبت ذلك في جماد واحد جاز في جميع الجمادات، ولا استحالة في شـيء من ذلك، فكل شيء يسبح للعموم"[2].

ويبدو من خلال عرض أدلة الفريقين أن الرأي الثاني هو الرأي الراجح؛ ذلك أنه قد ثبت في القـرآن والسنة أن بعض الكائنات تكلمت حقيقة؛ ولهذا لم ينكر الإمام الغزالي على الفلاسفة إمكان أن يكـون للسماء نَفْس، نسبتها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا؛ لأن الله ﷻ قادر على أن يخلق الحيـاة في كل جسم، ولكن الفلاسفة تعجز عن معرفة ذلك بدليل العقل، فإن كان هذا صحيحاً فلا يطلع عليـه إلا الأنبياء بإلهام من الله أو وحي[3]. وهذا المعنى لا يعني أن الغزالي موافق للفلاسفة في كـل مـا قالوه، وإنما الذي يراه أن للأجرام حياة خاصة لا يعرَف كنهها، وليست هي علة كوننا ووجودنا كمـا زعم الكندي وغيره من الفلاسفة؛ بل هي علة مجعولة لا تخرج عن قيومية الباري ﷻ.

المسألة الثانية: في أوجه الإعجاز القرآني:

ورد الاستدلال على هذه المسألة في رسالته المسماة (كمية كتب أرسطو)، فاستدل بأواخر سورة يس على ما خص به الله تعالى الأنبياء من علم إلهي يعجز البشر العاديون عن معرفة مثل ما جاؤوا به، وكأن الكندي هنا يسوي بين الفلاسفة والأنبياء من حيث الوصول إلى معرفة الحقـائق، فالفلاسـفة يعرفونها بالمقاييس العقلية، والأنبياء يعرفونها بالوحي، فقال:"فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكسـبته علمها لطول الدؤوب في البحث والتروض ما نجده أتى بمثلها في الوجازة والبيـان وقـرب السـبيل والإحاطة بالمطلوب كجواب النبي ﷺ"[4].

فيرى الكندي أن الفلاسفة يمكنهم بعد بحث دؤوب أن يعرفوا جوابات الرسل، ويرى أن ما يتميز بـه الرسل(عليهم السلام) عن الفلاسفة في معرفة الحقائق أن جوابات الرسـل(عليـهم السـلام) أوجـز

(1) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب الفضائل: باب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل النبوة.
(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 10 / 268 .
(3) انظر: تهافت الفلاسفة: 218 .
(4) صفحة 373 ضمن رسائل الكندي الفلسفية .

وأسهل. وهذا حكم مغالٍ فيه ومخالف لرأي جمهور علماء المسلمين في النبوة، حيث ثبتت بالنبوة علوم ما استطاع الفلاسفة إدراكها وخاصة فيما يتصل بالغيبيات. قال الله تعالى:﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا۝ إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ۝ لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[سورة الجن 26ـ28]. فالغيب لا يعلمه إلا الله تعالى، وقد يظهر رسله على شيء منه، ليكون ذلك دليلاً على صدق رسالتهم. يقول ابن عاشور(ت:1973م):" فيعلم من هذا الإيمان أن الغيب الذي يطلع الله عليه الرسل هو من نوع ما له تعلق بالرسالة، وهو غيب ما أراد الله إبلاغه إلى الخلق أن يعتقدوه أو أن يفعلوه، وما له تعلق بذلك من الوعد والوعيد من أمور الآخرة، أو أمور الدنيا، وما يؤيد به الرسل عن الإخبار بأمور مغيبة كقوله تعالى:﴿غُلِبَتِ الرُّومُ۝ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[سورة الروم، الآية2ـ3][(1)].

والآيات التي ذكرها للاستدلال على وجازة جوابات الرسل وإعجازها قوله تعالى:﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ۝ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ۝ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ۝ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[سورة يس: الآية 78ـ82]. فقال:"فأي دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إن لم تكن فممكن إذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميماً أن تكون أيضاً، فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس[(2)] ومن إبداعه، فأما عند باريهم فواحد لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشيء ما أدثرت، وكونها بعد أن لم تكن موجود للحس فضلاً عن العقل"[(3)]. والكلام واضح متفق مع قوله تعالى:﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ وكذلك قوله تعالى في موضع آخر:﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[(4)].

ويتابع الكندي تفسيره للآيات فيقول: ثم بين الله ﷻ أن كون الشيء من نقيضه موجود إذ قال:﴿الذي

---

(1) التحرير والتنوير:15 /373.

(2) أيس: كلمة قد أميتت إلا أن الخليل ذكر أن العرب تقول جيء به من حيث أيس وليس، لم تستعمل أيس إلا في هذه الكلمة وإنما معناها كمعنى حيث هو في حال الكينونة والوجد وقال: إن معنى لا أيس أي لا وجد . راجع: ابن منظور: لسان العرب: مادة أيس. والكندي استعملها كمصطلح يدل على الإبداع والإيجاد من العدم .

(3) صفحة 374 ضمن رسائل الكندي الفلسفية .

(4) سورة الروم: الآية 27 .

جَعَلَ لَكُم مِنَ الشجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنْتُم مِنْه تُوقِدونَ﴾ فجعل من لا نار ناراً، فإذن إذْ الشيء يكـون من نقيضه اضطراراً، فإن الحادث إن لم يكن يحدث من غير نقيضه فالشيء إذن يحدث مـن ذاتـه، فذاته ثابتة أبداً؛ لأنه إذا كانت النار من نار، والنار من نار، فلا بد أن يكون سرمداً أبداً نار من نـار، ونار من نار، فالنار إذن أبداً موجودة، والنيران موجودة بعد أن لم تكن، وداثرة بعد أن كانـت؛ فلـم يبقَ إلا أن تكون النار من لا نار، وكل كائن من غير ذاته كان[1].

إذن فالكندي يرى أن الخلق والإبداع لا يكون إلا من العدم، فالعدم نقيض الوجود، فوجـود الشـيء يكون من لا شيء، وأن الشيء إن لم يكن من نقيضه - وهو العدم - فسيكون من ذاتـه، وعندئـذٍ ستكون ذاته ثابتة أبداً، فإذا كانت النار من نار، والنار من نار، فلا بد أن يكون سرمداً أبداً نار مـن نار، ونار من نار، فالنار إذن أبداً موجودة، وهذا التسلسل باطل عند الكندي؛ لأنه يقول بتناهي العالم من حيث جرمه وحركته وزمانه[2]، والفاعل الحق عنده هو ا تعالى؛ لأن تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره سبحانه وتعالى[3]. وهذا خلاف رأي جمهور الفلاسفة؛ إذْ قالوا بالقِدم الزماني[4].

ثم قال: ولتوضيح كون الشيء من نقيضه قال ﷻ:﴿أَوَلَيسَ الذِي خَلَقَ السمَوَاتِ وَالأَرضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهم﴾ ولما وجب من ذلك قال:﴿بَلى وَهوَ الخَلاقُ العَلِيم﴾. ثم تكلم عن زمان خلق الأفلاك، فذكر أن الباري ﷻ لا يحتاج إلى مدة لإبداعه؛ لأنه جعل (هو) من(لا هو) أي: جعل وجود الشـيء مـن لا شيء (العدم)، فإن مَن بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام فأخرج أيس من لا أيس فليس يحتاج أن يعمل في زمان. واستدل الكندي على هذا الكلام بقوله ﷻ:﴿إِنمَا أَمره إِذَا أَرَادَ شَيئًا أَن يَقُولَ له كُـن فَيَكُون﴾ أي: إنما يريد فيكون مع إرادته ما أراد جل ثناؤه وتعالت أسماؤه عن ظنـون الكـافرين؛ إذْ (ليس) مخاطب[5]. وخطاب ا تعالى في هذه الآية بحسب عادة الناس في القول، فإن العرب تستعمل للشيء في الوصف ما ليس له في الطبع كقول امرئ القيس:

ألا أيها الليـل الطويل ألا انجلِ بصبح وما الإصباح منك بأمثـل .

والليل لا يقال له ولا يخاطب، وإنما معناه أنه أحب أن يصبح[6].

---

(1) صفحة 374 ضمن رسائل الكندي الفلسفية (بتصرف) .

(2) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(كتاب الكندي في الفلسفة الأولى): 114، و(رسالة في وحدانية ا وتناهي جرم العالم): 201

(3) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز): 182 .

(4) انظر: رسائل الفارابي (السياسة المدنية): 17 - وابن سينا: النجاة: 355. وسيأتي الكلام عن هذه المسألة عند الحديث عن مسائل الإلهيات عند الفارابي في المبحث الثاني.

(5) يعني بـ(ليس) هنا: المعدوم ، فالكندي يرى أن المعدوم مخاطب .

(6) صفحة 375 ضمن رسائل الكندي الفلسفية .

فالكندي يريد من خلال اللغة والمنطق التأكيد أن الخلق يكون من غير زمن؛ فالقادرﷻ لا يحتاج فعلُه لمدة، وهذا أمر لا خلاف فيه عند جماهير علماء المسلمين، ويختم تفسيره لهذه الآيات بقوله:"فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسولهﷺ فيها من إيضاح أن العظام تحيى بعد أن تصير رميماً، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كلتْ عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية"[1]. فهذه شهادة فلسفية على بلاغة القرآن الكريم وإعجازه، فقد عجز البشر قديماً وحديثاً أن يأتوا بمثل سورة منه، وقد صدق الله تعالى في قوله:﴿وَإِن كُنْتُم فِي رَيبٍ مِما نَزلنَا عَلى عَبدِنَا فَأْتُوا بِسورَةٍ مِن مِثْلِهِ وَادعوا شُهَدَاءَكُم مِن دون اللهِ إِن كُنْتُم صَادِقِينَ۝ فَإِن لم تَفْعَلُوا وَلن تَفْعَلُوا فَاتقُوا النارَ التِي وَقُودهَا الناس وَالحِجَارَةُ أُعِدتْ لِلكَافِرينَ﴾[سورة البقرة، الآية23ـ24].

وبعد هذه الدراسة عن استدلال الكندي بالقرآن الكريم ـ وهذا هو القدر الذي وجدته في رسائله المطبوعة المحققة ـ يتبين لنا أنه لم يكثر من الاستدلال بالقرآن الكريم، وأن استدلاله كان يهدف إلى إثبات ما جاء به النبيﷺ بالمقاييس العقلية، وقد ساعدته اللغة بواسطة التأويل أن يصل إلى مطلوبه، وبهذا تظهر لنا الكمية والطريقة والغاية من تلك الاستدلالات، فقد أثبت في الاستدلال الأول أن الأفلاك تسبح خالقها وتسجد له، وفي الاستدلال الثاني أثبت أن تلك الأفلاك مخلوقة من العدم بقدرة الله تعالى التي لا تحتاج إلى مدة لإبداعها، وقد أيد بهذين الاستدلالين ما أثبته القرآن الكريم، ويمكن أن يقال من خلال هذه النتيجة أن الكندي كان أقرب فلاسفة الإسلام إلى المتكلمين، وذلك من حيث الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية.

وإذا كان نصيب الاستدلال بالقرآن الكريم عنده بهذه الكمية فماذا عن استدلالات الفارابي؟ هذا ما سأتحدث عنه في المبحث الآتي:

المبحث الثاني

الفارابي واستدلالاته بالقرآن الكريم

أولاً: التعريف بالفارابي(محمد بن محمد بن طرخان ت:339هـ):

هو شيخ الفلسفة أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ التركي الفارابي، نسبة إلى مدينة

(1) صفحة 376 ضمن رسائل الكندي الفلسفية .

فاراب، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم، وكان يعرف عدة لغات، وكان أكثر تصنيفه في الرقاع ولم يصنف في الكراريس إلا القليل؛ فلذلك جاءت أكثر تصانيفه فصولاً وتعاليق ويوجد بعضها ناقصاً مبتوراً، وكان أزهد الناس في الدنيا لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن، ولم يزل على ذلك إلى أن توفي في سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة بدمشق[(1)].

ثانياً: استدلالاته بالقرآن الكريم:

وكذلك لم يكثر الفارابي من الاستدلال بالقرآن الكريم، فقد استدل ببعض النصوص في مسائل محدودة، سأعرضها في المسائل الآتية:

المسألة الأولى: في الإلهيات:

اقتبس الفارابي من القرآن الكريم لفظ(الأول والآخر)[(2)] في كلامه على صفتي القِدَم والبقاء تعالى بالمعنى الكلامي فقال:"هو الأول والآخر؛ لأنه هو الفاعل والغاية، فغايته ذاته، وأن مصدر كل شيء عنه، ومرجعه إليه"[(3)]. وكرر هذا الكلام في كتاب الفصوص بشكل مفصل فذكر أن ا ﷻ أول من جهة أنه صدر عنه كل موجود لغيره، وهو أول من جهة أنه أولى بالوجود، وهو أول من جهة أن كل زماني ينسب إليه، وهو آخر لأن الأشياء إذا نُسبت إلى أسبابها ومبادئها وقف عنده المنسوب، وهو آخر لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب، فيتصل به كل شيء طبعاً وإرادة[(4)].

فماذا يعني الفارابي بهذا الكلام؟ وهل ذلك موافق للشريعة؟ إن المراد بالأولية عند الفارابي أن ا تعالى هو واجب الوجود، وهو المبدأ الأول والعلة الأولى، فعنه صدر وجود الممكنات، ووجود الممكنات لا تتأخر عن وجود واجب الوجود بالزمان وإن تأخرت عنه بالذات، وللفارابي نظرية خاصة في تفسير ذلك الصدور تسمى نظرية الفيض المرتبطة بالعقول العشرة وتسلسلها السببي[(5)]، فا تعالى هو الأول باعتبار مبدأ السببية، فهو المبدأ الذي ابتدأت منه سلسلة الأسباب والمسببات، وهذا يعني أن العالم قديم قِدَماً زمانياً، وهذا خلاف الحق الذي عليه جمهور علماء المسلمين، فالعالم حادث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن العدم استمر إلى الغاية التي استمر إليها،

---

(1) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان: 153/5 ـ والذهبي: سير أعلام النبلاء: 15 / 416 .

(2) قال ا تعالى:﴿هو الأولُ والآخِر والظاهِر والباطِن وهو بِكُل شَيءٍ عَلِيم﴾[سورة الحديد: الآية 3] .

(3) رسائل الفارابي(التعليقات: 12) .

(4) انظر: رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): 20 ، 22 .

(5) انظر: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): 4، وآراء أهل المدينة الفاضلة: 19. وستأتي دراسة خاصة عن نظرية الفيض تحليلاً ونقداً، إن شاء ا تعالى.

وأن الوجود ابتدأ من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه حدث بالإرادة القديمة[(1)].

ويعني الفارابي بآخريته ﷻ أن وجود الممكنات لا يستغني عن واجب الوجود، فهي مرتبطة به ارتباطاً سببياً، ينتهي في آخر السلسلة إلى العلة الأولى أو المبدأ الأول وهو الباري ﷻ، هذا من جهة، ومن جهة ثانية أن الله تعالى هو الغاية التي تطلبها الموجودات إما بما طُبعت وجبلت عليه أو بما صدرت من إرادة واختيار. ولا يريد الفارابي بالآخرية أن يبقى الباري ﷻ بعد فناء العالم؛ لأنه لا يقول بفناء العالم وتغيره[(2)]؛ ولهذا فسر الآخرية بانتهاء الأسباب إلى مبدئها الأول والغاية التي يسعى إليه كل شيء، وقد استدل لمعنى الآخرية بقوله ﷻ: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾[سورة النجم: الآية 42]. فقال: "الواجب لذاته هو الغاية؛ إذ كل شيء ينتهي إليه كما قال: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾، وكل غاية فهي خير، فهو خير مطلق"[(3)].

ونلاحظ في هذا النص أن الفارابي يطلب الدليل الشرعي فيستدل بالآية الكريمة على كون الباري ﷻ غاية الأشياء، وإليه هذه الغاية تنتهي، ثم بين لماذا تطلبه الأشياء وتنتهي في حركاتها إليه؛ ذلك لأنه الخير المطلق، فلا تكمل السعادة إلا بالانتهاء إليه، فالله تعالى هو غاية الأشياء ومطلوبها؛ لأنه الخير الأسمى المطلق الذي يحقق السعادة القصوى[(4)]. وإذا رجعنا إلى أقوال المفسرين في معنى هذه الآية نجد أن فيها وجهين كما ذكر الفخر الرازي[(5)]: أحدهما: وهو المشهور أنه الرجوع إلى المعاد ويؤكد هذا المعنى سياق الآيات[(6)]، وثانيهما: المراد التوحيد، وهو تفسير الحكماء، وذلك لأنك إذا نظرت إلى الموجودات الممكنة لا تجد لها بدأ من موجِد، ولا يجد العقل بداً من الانتهاء إلى غير ممكن، وهو واجب الوجود، فإليه ينتهي الأمر، فالرب هو المنتهى، يقول الرازي: وهذا ظاهر معقول موافق للمنقول. وكلام الرازي هذا لا يدل على موافقته للفارابي وإن ظهر تأثره بطريقة الاستدلال، فالرازي أراد أن يستدل بالممكن على الواجب، فسلسلة الممكنات تنتهي إلى واجب الوجود، أما الفارابي فيتكلم عن السعادة القصوى التي لا تتحقق إلا بالاتصال بالمبدأ الأول وواجب الوجود. والكلام عن السعادة القصوى ـ عند الفلاسفة ـ لها ارتباط وثيق بمسألة المعاد.

---

(1) انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة: 96 ، والاقتصاد في الاعتقاد: 55 .
(2) انظر: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): 8 .
(3) رسائل الفارابي(التعليقات: 8) .
(4) انظر: رسائل الفارابي(السياسات المدنية): 42 ، وآراء أهل المدينة الفاضلة: 46 .
(5) انظر: مفاتيح الغيب: ص29/ج18 .
(6) انظر: القرطبي: 115/17 ـ وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: 259/4 .

المسألة الثانية: في البرهنة على وجود الباري ﷻ:

يرى الفلاسفة أن الطرائق الدالة على وجود الباري ﷻ تنحصر في عالم الخلق والأمر، يقول الفارابي:"لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبنى عليه الوجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل"(1). واستشهد على ذلك بقوله تعالى:﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتى يَتَبَينَ لهم أَنه الحَق أَوَلَم يَكْفِ بِرَبكَ أَنه عَلى كُل شَيءٍ شَهِيد﴾[سورة فصلت: الآية: 53]. فاستدل على طريقة الصعود أو الجمهور بقوله ﷻ:﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتى يَتَبَينَ لهم أَنه الحَق﴾ فهذا عالم الخلق، فشواهد الإبداع والحكمة والعناية في هذا العالم دالة على وجود الله تعالى، واستدل على طريقة النزول أو طريقة الفلاسفة بقوله تعالى:﴿أَوَلَم يَكْفِ بِرَبكَ أَنه عَلى كُل شَيءٍ شَهِيد﴾. وهذا عالم الأمر أو عالم الوجود المحض، وليس لغير الفلاسفة ملاحظة وإدراك هذا العالم.

وطريقة النزول تسمى برهان اللم، وطريقة الصعود تسمى برهان الإن. وقد أشرنا إلى هذين البرهانين في المدخل، وعلى أي حال فالطرائق الموصلة لمعرفة الله تعالى هي وسائل فبأي وسيلة وصلت فقد تحققت الغاية، ولا مجال للقول بأفضلية طريق على آخر، فقد يعرف إنسان خالقه بالفطرة، وآخر يعرفه بشواهد العناية والحكمة، وثالث يعرفه على طريقة الفلاسفة.

ونلاحظ أن الفارابي أعطى للفلاسفة مكانة عالية قد تصل إلى مكانة الأنبياء من حيث معرفة الحق، وهذا ما لاحظناه عند الكندي أيضاً، ويبدو أن الفلاسفة متفقون على هذا الرأي، فيرون أنهم أقدر الناس على معرفة الأشياء بحقائقها، وهذا غير صحيح؛ إذْ لو كان الأمر كما يزعمون لما وجدنا الاختلافات والتناقضات فيما بينهم، وقد قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة. هذا فضلاً عن أنهم بشر كبقية البشر يصيبون ويخطئون، وقد ثبت خطأ كثير من آرائهم ولاسيما فيما يتعلق بالإلهيات والغيبيات التي لا تدرك إدراكاً تاماً في هذه الحياة، وإنما نؤمن بها بالخبر الثابت عن الأنبياء الذين أُخبروا بها فبلغوها الناس.

المسألة الثالثة: في القضاء والقدر:

كان استدلال الفارابي بالقرآن الكريم في هذه المسألة اقتباساً، حيث قال في ختام كلامه:"(وكل شيء بقدر)، وليس هناك آية بهذا اللفظ، وإنما أقرب لفظ لهذا الاقتباس قوله تعالى:﴿إنا كُل شَيءٍ خَلَقْنَاه

(1) رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): 6 .

بِقَدَرٍ﴾[سورة القمر: الآية: 49]. وخلاصة رأيه في هذه المسألة أن القضاء والقدر هو جملة الأسباب والمسببات التي تنتهي في تسلسلها إلى واجب الوجودﷻ، فقال:"فلم تجد في عالم الكون طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب، ويرتقي إلى مسبب الأسباب، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدياً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختيارية، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر، وكل شيء بقدر"[1].

والبحث في القضاء والقدر من أعوص المسائل كما ذكر بعض الفلاسفة[2]، وخلاصة القول فيه أنه علم الله ﷻ بالأشياء على ما هي عليه[3]. فالله ﷻ علم مقاديرها وأحوالها وأزمانها قبل إيجادها، ثم أوجد منها ما سبق في علمه أنه يوجده على نحو ما سبق في علمه[4]، ومن المعلوم أن العلم صفة كاشفة وليست مؤثرة .

المسألة الرابعة: في تهذيب النفس:

تكلم الفارابي عن النفس المطمئنة وترقيها في مراتب الكمالات وكان استدلاله بالقرآن الكريم اقتباساً أيضاً، فذكر أن كمال النفس المطمئنة عرفانُها الحق الأول وبطلان ذاتها، والوصول إلى هذه المرتبة يتم بكشف الغطاء وإزالة الحجب، (فإذا كُشِف عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد) هكذا ذكر الفارابي الاقتباس[5]، ونص الآية هو:﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِن هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[سورة ق: الآية: 22].

وتابع كلامه فقال:"إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن فاجهد أن تتجرد، فحينئذٍ تلحق فلا تسأل عما تباشره، فإن ألمت فويل لك وإن سلمت فطوبى لك، وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك، وكأنك من صقع الملكوت، فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً"[6].

فالفارابي يدعو الإنسان للتجرد عن الملذات والشهوات لتسلم له نفسه وترتقي إلى عالم الملكوت،

(1) رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): 17 .
(2) انظر: ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة: 222 .
(3) انظر: البيهقي: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد: 67 ، وابن القيم: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: 67 .
(4) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 143، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: 4/ 268.
(5) رسائل الفارابي(كتاب الفصوص: 8) .
(6) رسائل الفارابي(كتاب الفصوص: 8) .

فذاك عالم غير هذا العالم، واقتبس من الحديث الشريف قولهﷺ: (قالَ الله أعددتُ لِعبادي الصالحينَ مَا لا عَين رَأتْ وَلا أُذن سَمِعَتْ وَلا خَطَرَ عَلى قلبِ بَشَرٍ فاقْرَءوا إن شِئْتُم فَلا تعلم نَفْس مَا أُخْفِيَ لهم مِن قُرةِ أعين)[1]. وأشار إلى رجوع الإنسان إلى الحقﷻ فرداً مقتبساً من قوله تعالى:﴿وَكُلهم ءَاتِيهِ يَـومَ الْقِيَامَةِ فَردا﴾[سورة مريم: الآية: 95]. فليأت الإنسان ربه بنفس مطمئنة. وأشير هنـا إلـى مسـألة مهمة وهي أن الفلاسفة لا يقولون بالبعث الجسماني وإنما هو بعث روحاني[2]، وقد خالفوا بذلك مـا أثبته القرآن الكريم والسنة المطهرة، واتفق عليه جماهير العلماء.

المسألة الخامسة: في حقيقة الجن:

يرى الفارابي أن الجن حي غير ناطق غير مائت، وهذا مناقض للقرآن الكريم كما ذكر الفارابي نفسه على لسان معترض، فقال:"فقال السائل: الذي في القرآن مناقض لهذا وهو قوله:﴿استَمَعَ نَفَـر مِـنَ الجِن فَقالُوا إنا سَمِعنَا قُرءَانًا عَجَبا﴾[سورة مريم: الآية: 95]. والذي هو غير نـاطق كيـف يسـمع وكيف يقول؟". ويجيب عن هذا الاعتراض فيقول:"ليس ذلك بمناقض؛ وذلك أن السمع والقول يمكـن أن يوجد للحي من حيث هو حي؛ لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق، ونرى كثيـراً مـن البهائم لا قول لها وهي حية وصوت الإنسان مع هذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حي..."[3].

فالفارابي يرد على الاعتراض بتفريقه بين القول والنطق، فالقول يعني مقاطع الأصوات أي: الـتلفظ، والنطق عنده يعني التمييز، فالحي من حيث هو حي يسمع ويتلفظ ولكن لا يشترط أن ينطق بمعنـى أنه يميز، وعلى هذا المعنى فالجن يسمع ولكن لا يميز، فهو حي غير ناطق، أي: غير مميز. وهـذا كلام غير برهاني؛ إذْ إن حقيقة الجن لا تُعرَف بالعقل؛ بل آمنا بها شرعاً، وقد أثبت القـرآن الكـريم أنهم مخاطبون بالتكليف في آيات كثيرة، منها قوله تعالى:﴿قالَ يَا إبليس مَا مَنَعَكَ أن تَسجدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَي أَستَكْبَرتَ أَم كُنْتَ مِنَ العَالِينَ... الآيات﴾[سورة ص: الآية: 75]. وقوله:﴿يَا مَعشَرَ الجِن وَالإِنْسِ أَلم يَأْتِكُم رسلٌ مِنكُم يَقُصونَ عَليكُم ءَايَاتِي وَينذرونَكُم لِقاءَ يَومِكُم هَذا قَـالُوا شَـهدنَا عَلَـى أَنْفُسِـنَا وَغَرتْهم الحَيَاةُ الدنيَا وَشَهِدوا عَلى أَنْفُسِهم أَنهم كَانُوا كَافِرينَ﴾[سورة الأنعام: الآية 130].

ثم استدل الفارابي على أن الجن غير مائت بقوله تعالى:﴿قالَ رَب فَأَنْظِرنِي إِلى يَومِ يبعَثُـونَ۝ قَـالَ فَإِنكَ مِنَ الْمنْظَرِينَ﴾[سورة ص: الآية: 79ـ 80]. وهذا أيضاً استدلال غير صحيح، فالآية التي تليها

(1) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب بدء الخلق: باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة .

(2) انظر: الكندي: رسائل الكندي الفلسفية(القول في النفس: المختصر من كتاب أرسـطو وفلاطـن وسـائر الفلاسـفة):275، والفارابي: رسائل الفارابي(رسالة المفارقات):2ـ وابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد: 38.

(3) رسائل الفارابي(رسائل متفرقة: 3) .

تنقض قوله، فالآيات تتكلم عن إنظار إبليس وليس عن الجن كلهم هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنظار إبليس لم يكن أبدياً وإنما كان إلى وقت معلوم كما نصت الآية، قال تعالى:﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ۞ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾. أي: يوم القيامة، حيث سيهلك كل شيء كما ذكر الله تعالى:﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[سورة القصص: الآية: 88]. إذن فالجن حي ناطق مائت، وليس كما قال الفارابي.

الخاتمة:

وبعد هذا البحث عن استدلالات الكندي والفارابي بالقرآن الكريم - وقد تتبعت أكثر رسائلهم المطبوعة - أخلص إلى النتائج الآتية:

أولاً: لم يستدلا إلا ببضع آيات، ولم تكن أغلب تلك الاستدلالات مطلوبة للبرهنة على آرائهم بالأدلة الشرعية، وإنما كانت رداً على سائل أو اقتباساً من القرآن الكريم .

ثانياً: كانت طريقة الكندي في الاستدلال تأويلية معتمدة على المجاز اللغوي وعلى المنطق، وأما الفارابي فكان يشرح المسألة شرحاً فلسفياً مقتبساً من القرآن الكريم أو الحديث الشريف.

ثالثاً: إن اعتبرنا أن ما ذكراه كان استدلالاً بالنقل - بالمعنى الصحيح للاستدلال - فإن غايتيهما كانت واحدة، وهي إثبات أن النقل موافق للعقل وليس العكس؛ لأن الأصل عندهم الدليل العقلي، فما وافق العقل من ظاهر النقل قبلوه، وما خالفه وصح أولوه.

رابعاً: كان الكندي في تفسيره لبعض الآيات الكريمة أقرب إلى جمهور العلماء، حيث لم يخرج بتفسيره عن قواعد التفسير المتفق عليها، وذلك خلافاً للفارابي الذي تجاوز تلك القواعد، وسمح لعقله أن يخوض في المسائل الغيبية التي لا يمكن إدراكها، ويكفي فيها الإيمان بخبر النبوة.

فهرس المصادر والمراجع

الآلوسي(محمود الآلوسي: ت 1270هـ): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: دار الكتب العلمية ببيروت: ط1/ 1415هـ / 1994م.

أفلاطون(ت: 347ق.م): الجمهورية: ترجمة حنا خباز: دار القلم ببيروت: د/ ط: د/ ت .

البخاري(محمد بن إسماعيل: ت 256هـ): صحيح البخاري: دار القلم بيروت: د/ط: 1987م.

البيضاوي (عبد الله عمر: ت 691هـ): أنوار التنزيل وأسرار التأويل: تحقيق الدكتور حمزة النشرتي والشيخ عبد الحفيظ فرغلي والدكتور عبد الحميد مصطفى: المكتبة القيمة بالقاهرة: د/ط : 1418هـ .

البيهقي(أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: ت 458هـ): الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد: تحقيق عبد الله محمد الدرويش: مكتبة اليمامة بدمشق: ط1 / 1420هـ / 1998م .

الجرجاني(علي بن محمد: ت 816 هـ): التعريفات: تحقيق إبراهيم الأبياري: دار الريان للتراث: د/ط: د/ت .

ابن الجوزي(عبد الرحمن بن علي: ت 597 هـ): زاد المسير في علم التفسير: المكتب الإسلامي ببيروت: ط3/1404هـ .

الدكتور حسن الشافعي: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية: دار الثقافة العربية بالقاهرة: د/ط: 1418هـ/1998م.

خالد عبد الرحمن العك : أصول التفسير وقواعده: دار النفائس ببيروت: ط2 / 1406هـ / 1986م .

ابن خلدون(عبد الرحمن بن خلدون: ت 808 هـ): مقدمة بن خلدون: دار ابن خلدون بالإسكندرية : د/ط:د/ت

ابن خلكان(أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان: ت681هـ): وفيات الأعيان وأنباء الزمان: تحقيق الدكتور إحسان عباس: دار الثقافة ببيروت: د/ط: 1968م .

الذهبي(أبو عبد الله محمد بن أحمد: ت 748هـ): سير أعلام النبلاء: تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي: مؤسسة الرسالة ببيروت: ط9 / 1413هـ .

الرازي(أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر: ت 606هـ): مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: دار الفكر بيروت: د/ط : د/ت .

ابن رشد(أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد: ت 595 ه): مناهج الأدلة في عقائد الملـة: تحقيـق الدكتور محمود قاسم: مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة: د/ط: 1955م . وفصـل المقـال فيما بـين الحكمة والشريعة من اتصـال: تحقيق الدكتور محمد عمارة: دار المعارف بالقاهرة: ط3:د/ت .

الزركشي(محمد بن عبد ا : ت 794هـ): البرهان في علوم القرآن: تحقيـق محمـد أبـو الفضـل إبراهيم: دار المعرفة بيروت: د/ط: 1391ه

الزمخشري(أبو القاسم جار ا محمود بن عمر: ت 528 ه): الكشـاف عـن حقـائق غـوامض التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: تحقيق محمد عبد السلام شـاهين: دار الكتـب العلميـة بيروت: ط1: 1415ه /1995م

أبو السعود(محمد بن محمد العمادي: ت 982ه): إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكـريم: دار إحياء التراث العربي ببيروت: د/ط: د/ت

ابن سينا(الحسين بن عبد ا : ت 428ه): النجاة: الناشر محي الدين صبري الكـردي: د/ط: د/ت . ورسالة أضحوية في أمر المعاد: 38 . تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحيـاء التـراث العربـي القاهرة: د/ط-د/ت.

السيوطي(جلال الدين عبد الرحمن: ت 911هـ): الإتقان في علوم القـرآن: تقديم وتعليق الـدكتور مصطفى ديب البغا: دار ابن كثير بدمشق وبيروت: ط1420/4ه .

الشهرستاني(أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد: ت 548 ه): الملل والنحل: تحقيـق محمـد فريد: المكتبة التوفيقية بالقاهرة: د/ط: د/ت .

الشوكاني(محمد بن علي: ت 1250ه): فتح القدير: دار الفكر بيروت: د/ط: 1403ه / 1983م .

الطباطبائي(محمد حسين: ت 1402هـ): الميزان في تفسير القرآن: ترجمة عباس ترجمان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت: ط1403/1ه/1983م.

الطبري(محمد بن جرير: ت 310ه): جامع البيان عن تأويـل آي القرآن: دار الفكر بيـروت: د/ط: 1405ه/1984م.

الطوفي(سليمان بن عبد القوي: ت 716هـ): الإكسير في علم التفسير: تحقيق الدكتور عبد القـادر حسين: مكتبة الآداب بالقاهرة: د/ط: د/ت.

الدكتور عبد الحميد مدكور: بواكير حركة الترجمة في الإسلام: دار الثقافة العربية: د/ ط: د/ ت .

الدكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: دار المعارف بالقاهرة: ط9: د/ت .

الغزالي: (أبو حامد محمد بن محمد: ت 505 هـ): تهافت الفلاسفة: تحقيق الدكتور سليمان دنيا: دار المعارف بالقاهرة: ط/8: د/ت . والاقتصاد في الاعتقاد: مطبعة البابي الحلبي بالقاهرة: الطبعة الأخيرة .

الفارابي (محمد بن محمد بن طرخان: ت 339هـ): آراء أهل المدينة الفاضلة: د اسم الناشر: د/ط: د/ت . والثمرة المرضية: كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس . د اسم الناشر: د/ط: د/ت ورسائل الفارابي: رسالة في تحصيل السعادة ، والتعليقات ، والدعاوى القلبية ، والسياسات المدنية ، وكتاب الفصوص ، ورسائل متفرقة. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند: ط1: 1345هـ /1926م

القرطبي(أبو عبد ا محمد بن أحمد: ت 671هـ): الجامع لأحكام القرآن: تحقيق أحمد عبد العليم البردوني: دار الشعب بالقاهرة: ط2: 1372هـ .

ابن قيم الجوزية(محمد بن أبي بكر: ت 751هـ): شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: دار الفكر ببيروت: د/ط: 1398هـ / 1978م .

كثير(أبو الفداء إسماعيل بن عمرو: ت 774هـ): تفسير القرآن العظيم: تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور وعبد العزيز غنيم: دار الشعب القاهرة: د/ط: د/ت.

الكندي(يعقوب بن إسحاق: ت: 252هـ): رسائل الكندي الفلسفية: تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: دار الفكر العربي: 1369هـ/1950م.

محمد الطاهر بن عاشور: (ت: 1973م): التحرير والتنوير: دار سحنون بتونس: د/ط: 1997م .

مسلم بن الحجاج(ت: 216هـ): صحيح مسلم: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء التراث العربي بيروت: د/ط : د/ت

ابن منظور(محمد بن مكرم: ت 711هـ): لسان العرب: دار صادر ببيروت: ط1: د/ ت .

ابن النديم(أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب: ت 380هـ): الفهرست: دار المسيرة ببيروت: ط2/ 1988م .

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق 2007/2/6.